Rivista di filosofia 1931, 4

PIERO MARTINETTI
della R. Università di Milano

Il metodo dialettico

(Hegel)

Un'esposizione del metodo Hegel dà già nell'introduzione alla Fenomenologia come nella introduzione alle due Logiche. Ma una vera esplicazione del metodo dialettico è contenuta solo nella Logica maggiore là dove tratta della prima trilogia (ed. Lasson, I, 66 ss.), nell'esposizione delle determinazioni della riflessione (ib. II, 23 ss.) e nel capitolo sull'idea assoluta (ib. II, 485 ss.).

Il significato comune della parola «metodo» è quello di un procedimento usato dalla ragione per acquistare una conoscenza esatta e completa d'un determinato gruppo di fatti o di oggetti: è un'attività soggettiva che si esercita intorno ad un oggetto ad essa contrapposto. Ora il primo punto da tenere presente è che qui, nella dottrina hegeliana, questa contrapposizione non sussiste; l'oggetto del conoscere è la ragione stessa, perchè il mondo non è che lo svolgimento d'una ragione unica ed assoluta, che trae dal suo seno, per un procedimento necessario, tutte le cose; il compito della ragione umana non può essere altro che quello di elevarsi alla immedesimazione con essa e di rivivere così in sè la sua attività creatrice. Il metodo della filosofia non è quindi soltanto un metodo subbiettivo di conoscere che si applichi come dall'esterno ad un contenuto dato (la realtà, l'essere, la vita), ma è la forma essenziale di questo contenuto stesso nella sua verità, è il processo medesimo che si attua nell'essere delle cose, è un ritrovare e rivivere quell'impulso creatore della ragione, che è una e identica in noi e nelle cose. È solo nel conoscere che si cerca e si forma *(im suchenden Erkennen)* che il metodo è ancora qualche cosa di subbiettivo: nel conoscere filosofico perfetto è scomparsa la dualità del soggetto e dell'oggetto: lì il pensiero che crea e forma se stesso secondo la legge della sua natura è una cosa sola col pensiero obbiettivo, il cui crearsi e formarsi è il crearsi e formarsi della realtà stessa.

Lo stimolo, che, come un'inquietudine interiore, muove questo processo, è duplice. In primo luogo è l'esigenza dell'unità, della conquista, da parte dello spirito, della sua intima e profonda unità. Questo è il momento monistico, aprioristico, religioso, della filosofia: per esso il pensiero si eleva al disopra della molteplicità caotica dell'esperienza e si sforza di comprenderla e di riviverla nella sua unità. In secondo luogo è l'esigenza di comprendere in quest'unità il molteplice, di concatenarlo in essa come uno svolgimento unico. Senza questo stimolo, che allo spirito viene dalla ricchezza del suo contenuto, l'unità rimarrebbe per sè vuota ed astratta. Il molteplice dell'esperienza ci rinvia bensì ad un'unità, ma ad un'unità immanente, della quale i singoli elementi dell'esperienza sono i momenti costitutivi. Perciò ogni molteplice non ci rinvia direttamente all'unità, ma ad un altro molteplice, ad un altro momento dell'esperienza, che completa il primo e con esso costituisce un'unità più perfetta: il risultato ultimo di tutto il processo è l'unità assoluta della ragione, ricca di tutte le sue determinazioni, che in sè abbraccia, come momenti, tutte le sue forme e vite particolari.

È stato notato che questa dualità è insita già nella mentalità stessa di Hegel e nello svolgimento del suo pensiero. I primi suoi studi sono rivolti alla religione: in essa egli vede ciò che di più profondo e reale vi è nella vita. Ma nello stesso tempo lo spirito suo è attratto dalla concretezza della storia: nei fatti egli non vede solo tante unità isolate che sorgono e che passano, ma la manifestazione di qualche cosa di permanente, di universale e di concreto. L'influenza kantiana volge il suo sguardo verso la inesauribile potenza dell'individualità creatrice: ma l'ideale greco dell'unità di tutte le attività individuali nell'universale della vita collettiva, dello stato, sembra a lui la rivelazione d'un'unità più reale e profonda che l'individuo. Giustamente Hegel si sforza di dare soddisfazione a queste esigenze opposte: a quella che cerca la realtà nell'insondabile unità interiore ed a quella che la cerca nelle unità superindividuali concrete; a quella che tende verso l'unità assoluta del trascendente religioso ed a quella che si arresta nelle grandi collettività concrete della storia. Ma l'unità superiore, in cui egli concilia queste opposte esigenze, accentua in realtà l'elemento immanente e concreto, è l'unità immanente stessa, penetrata da un'ispirazione infinita: in luogo di costruire

un mondo trascendente di idee platoniche, Hegel costruisce un infinito immediato e concreto, composto di infiniti elementi tolti dal loro isolamento ed inseriti in una concatenazione, che è la loro unità e la loro verità. Questo concetto del collegamento del molteplice nel concetto dell'uno è già posto innanzi da Hegel nei frammenti di Berna, dove il principio unificante è l'amore. Egli trova nel movimento dell'amore una specie di processo dialettico per cui l'essere amante esce di sè per passare in un altro ed essere in un altro come in se stesso, facendo quindi ritorno a sè, ma ad un sè più ricco, più completo e più vero.

Il punto di partenza del procedimento metodico è il carattere finito, imperfetto, di ogni realtà data, in sè, nel suo isolamento; che implica perciò una limitazione, un'opposizione, una negazione; e che questa insufficienza sente come inquietudine, come stimolo, come necessità interiore di superare questa limitazione, di svolgere da sè quell'unità più comprensiva, che è ancora in essa solo in potenza. In ogni concetto, in ogni determinazione finita abbiano accanto all'atto per cui si pone, si afferma, l'atto per cui si nega; « ogni finito ha questo di proprio, che nega sè medesimo ». Ma questa negazione non è una negazione privativa, il nulla, è negazione solo in quanto è ciò che la prima determinazione non è; quindi è qualche cosa di positivo che contiene anzi in sè, nel rapporto di negazione, il primo termine stesso. In altre parole questa negazione, da cui scaturisce l'opposto, l'altro, è solo l'espressione d'una più profonda e comprensiva unità, che è l'anima interiore del processo; ogni essere in quanto è qualche cosa di particolare è la negazione della realtà infinita *(omnis determinatio est negatio)*, ma d'altra parte in quanto esprime in fondo l'unità infinita, è anche la negazione di sè come particolare e finito e l'esigenza che in una più profonda realtà questa sua unilateralità venga corretta con l'unilateralità opposta, che la toglie e la completa nel medesimo tempo. La posizione e la negazione non si annullano, perchè qui il negativo è altrettanto positivo quanto il positivo: esso non è la negazione di ciò che vi è di positivo nella posizione, ma è la negazione della negazione in essa implicita. Onde i contradditori non si risolvono in uno zero, ma in un completamento, in un superamento, in un'unità più perfetta; la quale è un nuovo concetto superiore e più ricco, è cioè la prima determinazione, ma arricchita dalla negazione antecedente

e così è di nuovo un'unità semplice ed immediata, che può dare origine ad un nuovo momento del processo. Questo è il processo (dialettico, perchè si muove e procede tra opposti) per cui il finito si eleva al disopra del suo essere in sè, del suo isolamento, al suo essere in sè e per sè, al suo essere nell'unità; attraverso una serie di passaggi necessarii il finito esce di sè, si collega con altri e costituisce così una catena senza fine, in cui appunto si realizza l'unità infinita (Encicl. § 81).

Questa costruzione filosofica ha naturalmente, ed Hegel lo riconosce, la sua base nell'esperienza, in quanto il metodo dialettico non crea da sè tutta quella ricchezza di determinazioni, che esso poi dispone secondo un ordine razionale. L'attività spontanea dell'intelligenza e la scienza preparano alla filosofia il materiale concettuale: il pensiero attinge alle grandi realtà della natura e della storia non per subordinarsi ad esse, bensì per attirarle a sè, trasformarle in contenuto di pensiero, riconoscere in esse altrettanti momenti del pensiero (Encicl., Pref., § 12). Il contenuto della filosofia è il mondo, l'esperienza; la filosofia non è che la forma dialettica dell'esperienza. Onde è necessario che essa si accordi con l'esperienza; che è accordo della ragione con se stessa, della ragione ancora ingenua (esperienza) con la ragione cosciente di sè (filosofia) (id., § 6). Ciò che caratterizza l'esigenza filosofica è l'elaborazione di tutto questo materiale concettuale empirico in un'unità perfettamente concatenata (id., § 9). Questo è il proposito che Hegel ebbe dinanzi nella sua filosofia fin da principio. « Io sono un professore (scrive Hegel al suo amico Sainclair nel 1810) che deve insegnare filosofia e ritiene che la filosofia possa diventare un edificio regolare come la geometria e insegnabile al pari di questa. Altro è certamente la matematica, altro la filosofia; altro è il talento che trova e crea la forma matematica, altro quello che trova e crea la forma filosofica. La mia sfera è di trovare questa forma o almeno di lavorare alla sua costituzione ».

L'elaborazione concettuale dell'esperienza ha due gradi: che Hegel distingue, appresso a Kant, come intelletto e ragione. L'intelletto si eleva dal materiale delle rappresentazioni alle unità concettuali: ma, guidato dal principio di identità, erige ciascuna di esse in un'unità rigida, fissa, irriducibile alle altre: onde le opposizioni irriducibili che così sorgono fra spirito e materia, fede e ragione, libertà e necessità, ecc. È in fondo il punto di vista

della scienza e della filosofia comune, che accolgono dogmaticamente le distinzioni degli esseri e dei modi di essere e non si elevano fino a vederne e comprenderne l'intima unità. Ora l'assoluto è uno e deve contenere in sè le opposizioni e distinzioni reali: le quali non devono stare in lui come termini stranieri e chiusi ciascuno in se stesso, ma devono essere penetrate dalla sua unità, collegate l'una con l'altra da una specie di consenso interiore, da un rapporto essenziale e vivente. La ragione afferra le unità concettuali in questa loro realtà vera, inseparabile dalla loro comprensione nel tutto; che si rivela negativamente nella impossibilità d'una loro posizione assoluta, nell'eterna inquietudine del loro divenire interiore, per cui ogni momento genera il suo opposto per conciliarsi con esso in un momento superiore. Se la filosofia vuole riprodurre e rivivere in sè l'assoluto, deve riprodurre in sè questa questa dialettica infinita, per cui ogni concetto trae dalla stessa contraddizione della sua natura finita la necessità di passare nel suo contrario per ritornare in sè arricchito della realtà di questo e costituire così un momento più comprensivo: il vero metodo della filosofia è quello per cui la ragione ritrova e riproduce la concatenazione dei rapporti che costituiscono, dalla molteplicità di determinazioni finite messe in luce dall'intelletto, un tutto unico e vivente.

Sotto l'influenza di quest'esigenza particolare alla ragione filosofica, i concetti singoli dell'esperienza e della scienza, forme rigide e morte, si vivificano, diventano vere « essenze spirituali », alle quali è essenziale la negazione della propria particolarità, la mobilità, la vita, la trasfigurazione in una più alta unità, il confluire, come momenti essenziali, nella vita universale dello spirito. Essi non fanno con ciò che ritrovare la loro vera natura; perchè in realtà essi non sono forme morte e separate; in realtà in ciascuno di essi già vive l'unità dello spirito, ciascuno di essi già porta in sè l'infinito vivente. Appunto perciò l'essere loro non è un rimanere ciò che sono, ma un passare, un creare, un confluire per un processo eternamente rinnovato nell'eterna vita del tutto. A ragione dice l'Haym che questa filosofia è una rivoluzione nella trattazione del concetto: queste unità rigide e fisse della logica tradizionale sono per Hegel veri principî spirituali viventi: la cui essenza è « l'assoluta inquietudine di non essere quello che sono ».

Posto in modo rigoroso il principio dell'unità e cioè che tutte le cose si risolvono e tutte le differenze si conciliano in un'unità suprema, è chiaro che tutte le opposizioni, in cui si travaglia il pensiero finito, non devono essere opposizloni assolute. Quando noi consideriamo astrattamente un momento della realtà, possiamo dire: esso, in quanto momento astratto, è ciò che è. Ma sarebbe un'erronea estensione applicare questo principio in modo assoluto e fare così della realtà un sistema di posizioni (e di opposizioni) assolute. Quando il pensiero finito pensa un momento della realtà come assoluto in sè, è condotto a delle contraddizioni che distruggono questa posizione; questo è ciò che mette in luce la dialettica puramente negativa dello scetticismo. La ragione filosofica mette anch'essa in luce queste contraddizioni e se ne rende perfettamente conto. Quando noi poniamo una realtà finita noi diciamo che essa, in certi limiti, ha una natura propria, la quale sta da sè ed è determinata dal concetto; in questo senso vale di essa il principio di identità. Ma la cosa finita non è mai quell'essere uno, chiuso in sè, che essa sembra. Pel fatto solo che è limitata, ha un limite, cioè qualche cosa che agisce su di essa determinandola e negandola; la sua determinazione è appunto tale in virtù delle altre determinazioni che la definiscono e la condizionano. Quindi cadono i confini immutabili; ogni cosa è quello che è perchè dipende da altre cose, perchè implica che vi sia qualche cosa che la limita e la nega, pur essendo con essa unita da uno stretto rapporto; vale a dire essa non sta da sè, ma è un momento di un complesso più vasto, che implica tanto la cosa quanto il suo opposto e che perciò è l'una e l'altro ed essendo nell'una e nell'altro è il punto in cui la loro opposizione necessariamente coincide. Dal suo punto di vista il botanico ha ragione quando distingue il giusquiamo dallo stramonio e dice: il giusquiamo è giusquiamo e si oppone allo stramonio. Ma entrambi sono solanacee: il che vuol dire che sotto un certo aspetto sono qualche cosa di uno, fanno parte d'una realtà comune, che non è solo una astrazione impoverita, ma li comprende entrambi con tutte le loro particolarità; onde per un certo rispetto il giusquiamo è anche lo stramonio. Così il rosso è rosso: ma è tale solo per la sua opposizione agli altri colori; un rosso assoluto non è concepibile. Perciò il rosso affermando sè afferma anche il suo contrario, il

non rosso, cioè l'azzurro, il giallo, etc. Quindi, posta la coincidenza delle cose nell'unità, nessuna cosa è assolutamente quello che è; in ogni cosa vive l'unità che la pone e la nega nella sua determinazione particolare e che appunto, in quanto la nega, è ciò che essa non è. Il principio di identità vale quindi dell'esperienza, ma con una limitazione: esso non risulta da una constatazione, ma è piuttosto un principio direttivo, ideale, dell'esperienza, il quale non si realizza mai in essa perfettamente. Questo è quanto vide già nell'antichità Antistene; e quanto hanno messo in evidenza, da un altro punto di vista, Herbart e Spir. Una cosa non è mai un'identità perfetta, in quanto implica una molteplicità di determinazioni che non possono essere identiche. L'uomo, si dice, è un animale razionale; ma ciò che è animale non è razionale; l'accozzarle dall'esterno in un soggetto non vuol dire chiarirne l'identità. Dove è allora l'identità? Inoltre, come già osservò Eraclito, ciò che ora fluisce non è più ciò che fluiva un momento fa; come può allora la cosa conservare la sua identità? Perciò a ragione Hegel nega la validità assoluta del principio di identità nella filosofia. Tutto ciò che è, è ciò che è; ma appunto in quanto è ciò che è, è anche, almeno potenzialmente, ciò che non è. D'altra parte nemmeno può dirsi che della realtà valga in modo assoluto il principio di contraddizione. Già Spinoza ha osservato che due cose non possono essere opposte se non in quanto hanno qualche cosa di comune. Anche per Hegel il rapporto di opposizione è possibile solo per la coincidenza degli opposti in una unità più alta; e la posizione esplicita della antitesi di fronte alla tesi non ha altra ragion d'essere che la loro riconciliazione ed identificazione esplicita nella unità superiore della sintesi. Lo stesso deve dirsi anche dell'unità assoluta. Ad essa non è esclusivamente applicabile il principio di identità perchè essa è anche una molteplicità assoluta di momenti; nè di essa vale in modo assoluto il principio di contraddizione perchè l'assoluto è una vita universale ed unica che sottosta a tutte le sue determinazioni: ogni contraddizione in esso è conciliata. Come l'assoluto è per Hegel unità e molteplicità, così valgono per esso, limitandosi, i due principî simultaneamente.

Questa parziale negazione del principio d'identità non ha però per la logica comune le conseguenze che sembra dovrebbe

avere. È solo per una specie di paradosso che Hegel ha voluto porre come principio della dialettica filosofica il principio di contraddizione: « *contradictio est regula veri, non contradictio falsi* » (Dissertaz. del 1801). Ad Hegel non è certo caduto in mente di dire che si possa affermare di una cosa due tesi contradditorie: ad es. che A è vivo ed è morto. Hegel vuol dire solo che dal punto di vista assoluto la morte non è qualche cosa di opposto alla vita; non vi è niente senza vita ed anche ogni vita è un continuo morire. Perciò l'un momento richiama l'altro; dal punto di vista assoluto non è vero il principio del terzo escluso (A è o morto o vivo); perchè una realtà è sempre e l'uno e l'altro. Ma questo non vale empiricamente. Secondo l'esperienza A è o morto o vivo; e l'esperienza sola decide quale delle due tesi sia vera. La logica comune tratta precisamente di questi contenuti positivi, dati dall'esperienza, per cui vale il principio d' identità; essa ne determina i rapporti sotto questo aspetto lasciando completamente da parte il punto di vista filosofico dell'identità dei contrarî. L'esperienza e la scienza stanno da questo punto di vista prefilosofico; e solo sulla base di questo presupposto è possibile costruire poi una visione filosofica dell'unità. Sta bene quindi che il loro punto di vista non è un punto di vista assoluto; ma sta pure che introdurre in esse il punto di vista dell'unità dei contrarî sarebbe rendere impossibili la scienza e l'esperienza, anzi anche la filosofia che su di esse si fonda.

* * *

Quest'analisi del metodo dialettico ci permette di passare adesso alla determinazione del suo valore. Ripetutamente Hegel accosta il metodo dialettico al metodo analitico e al metodo sintetico ad un tempo: all'analitico, in quanto è un porre esplicitamente nell'antitesi e nella sintesi ciò che è già contenuto nella tesi; al sintetico, perchè rispetto alla tesi e antitesi e sintesi appariscono come alcunchè di altro e di nuovo. Ciò non è del tutto accettabile. Il procedimento analitico non può porre esplicitamente altro che il contenuto positivo del concetto. Il metodo dialettico deve piuttosto considerarsi come una varietà del metodo costruttivo, che è il vero metodo filosofico. Posta come premessa costante la costituzione dell'unità assoluta come unità

vivente del molteplice, ogni concetto esige di essere rielaborato in questo senso, che venga corretto e reso assoluto col metterlo in rapporto con ciò che solo può completarlo nell'unità e che già è potenzialmente presente in lui come contraddizione interiore; non per poi arrestarsi in questa opposizione, ma per riconoscere quell'unità superiore, in cui essa si concilia, come la verità dei due opposti; e nello stesso tempo come una nuova unità finita in cui il processo ricomincia. E ciò fino a tanto che sia raggiunta l'unità che non ha più opposti, perchè è la totalità assoluta, perchè è l'unità infinita. È in altre parole l'esigenza di ogni momento singolo di essere conservato nella sua particolarità, ma nello stesso tempo di essere tolto dal suo isolamento e messo a suo posto nella grande unità universale, che già in tutti i suoi momenti vive come contraddizione interiore, come esigenza di trascendere la propria limitata natura. L'esperienza dà il materiale concettuale; il principio fondamentale del sistema dà lo schema, secondo il quale questo materiale deve essere elaborato ed unificato. E il principio fondamentale è alla sua volta il risultato d'una sintesi, che è la preparazione e la fondazione del sistema; questa preparazione ci è data da Hegel, in un modo tutto suo, è vero, nella prima grande opera, la Fenomenologia.

Se ora ci chiediamo quale è il valore di questo metodo, la domanda si converte in questa: quale è il valore dello schema che sta a fondamento di tutta la costruzione? È una questione che investe non solo il metodo, ma il sistema nella sua totalità. La radice del principio del metodo dialettico è il dualismo dialettico della stessa realtà finita, per cui essa in ogni suo momento simultaneamente è e non è. La ragione afferra in questo suo non essere un essere più profondo, così essa collega nell'intimo tutti i momenti e ne riconcilia l'apparente opposizione nella vita universale dell'assolutamente uno. Ma per sè questo processo ci conduce verso una specie di monismo neoplatonico, una concezione assolutamente antitetica a quella di Hegel: così avviene, per esempio, nel Cusano. L'intelletto umano, dice il Cusano, non può cogliere le cose nella loro unità assoluta, ma solo nella loro alterità, come distinte ed opposte; quindi il principio che i contrapposti si escludono è la sua legge suprema. Ma se noi ci eleviamo al punto di vista dell'unità assoluta, dobbiamo riconoscere che in questa tutte le opposizioni si conciliano; allora interviene

al posto dell'intelletto discorsivo l'intelletto intuitivo, *l'intuitus intellectualis;* il cui puro sguardo afferra l'unità trascendente assoluta e comprende che essa è l'unità degli opposti; ma ancora che essa è sopra il sapere, sopra il comprendere e che noi possiamo afferrarla solo per mezzo di simboli, di *aenigmata*, in cui l'unità assoluta si rispecchia ed in cui noi possiamo averne un'imagine. Tanto secondo il Cusano quanto secondo Hegel il particolare non può essere pensato come assoluto senza contradizione; vale a dire che il particolare porta con sè implicita nella sua natura finita la sua negazione. Ma questa negazione non significa che il contenuto positivo, quale che sia, debba essere negato; ma che deve essere negata la negazione insita nella sua determinazione. Cioè che deve essere affermata quella realtà più vasta che esso per così dire ignora, perchè ne è una parte che si pone come tutto. Ma per il Cusano nell'unità così raggiunta sparisce il particolare come tale e sparisce la sua negazione: Dio è la *coincidentia oppositorum*. E siccome questa coincidenza pel nostro intelletto finito è inconcepibile, è una coincidenza trascendente. Se ben si osserva, il processo di elevazione all'unità non è la posizione, accanto alla tesi, dell'antitesi, ma d'una affermazione più vasta; l'antitesi è solo strumento di questa affermazione e sparisce quando essa è raggiunta. Invece per Hegel la contradizione resta come elemento essenziale; la sintesi non toglie nè la tesi nè l'antitesi. L'unità superiore accoglie in sè gli opposti unificandoli; ma è anche il processo in cui questi opposti prendono posizione come momenti diversi. Qui la negazione non è solo strumento di una sintesi ulteriore, ma resta, in quanto tale, come momento, nel processo che in sè l'accoglie e la concilia; la coincidenza degli opposti non li annulla in sè, in un'unità trascendente, ma li concilia in un processo immanente, del quale essi sono semplici momenti. Hegel stesso ha caratterizzato bene questa contrapposizione nella recensione degli scritti di Hamann, apparsa nei *Jahrbücher* del 1828 (W. XVII, p. 38 ss.). Hegel mette in rilievo, come il punto in cui egli si accorda con Hamann, la teoria della coincidenza degli opposti in Dio. Ma la concezione di Hamann è paragonata da Hegel al pugno chiuso, la sua alla mano aperta. « Si vede che l'idea della coincidenza ha il primo posto fermamente nello spirito di Hamann; ma egli ha fatto solo il pugno chiuso ed ha lasciato il resto, che solo ha valore per la scienza,

cioè il distendere il pugno chiuso nella mano aperta, all'opera del lettore. Hamann non si è dato la fatica, che Dio in un più alto senso si è dato, di disvolgere il nucleo della verità, che Egli è, in una mano aperta, dalle dita distese e cioè nella realtà come sistema della natura, sistema dello stato, sistema del diritto e dell'eticità, sistema della storia e del mondo ».

Ora è possibile mantenere nell'assoluto questo processo dialettico così come Hegel lo pensa? Questo processo dialettico è nel Cusano un semplice processo subbiettivo, umano, corrisponde al dissolversi d'un mondo di apparenze nella vera ed unica realtà. L'intelletto nostro ha dinanzi a sè le realtà finite; che al primo suo sguardo superficiale appariscono come realtà assolute. Ma il presentimento dell'unità, che portiamo con noi *a priori*, la luce della ragione, non permette che ci arrestiamo in questa visione imperfetta della realtà: il particolare, visto alla luce della ragione, nega sè stesso, esige di essere trasfigurato nella visione d'un'unità più comprensiva. Questo è un processo che certamente deve attraversare una serie infinita di gradi e che solo attraverso ad essi, arricchito del contenuto concreto, che progressivamente nega, giunge al concetto dell'assoluta unità; la sua realizzazione graduale è condizione perchè questa non sia solo un'astrazione vuota, ma un'unità vivente. Ma ad ogni modo, anche così, è sempre un processo di liberazione dall'apparenza, è un'elevazione verso un grado superiore di vita, che dissolve l'ignoranza inferiore. Il termine estremo di questa elevazione non può essere quindi la semplice successione dei momenti attraversati (sia pure dialetticamente concatenati): vi è nell'unità superiore qualche cosa di qualitativamente nuovo, che conserva in sè la realtà degli opposti attraversati, ma li annulla come opposti appunto perchè annulla l'illusione che ce li faceva apparire tali. Come possiamo quindi ammettere che il processo medesimo del pensiero, che passa di opposizione in opposizione e di risoluzione in risoluzione, sia esso stesso qualche cosa di assoluto, anzi costituisca il contenuto medesimo della vita dell'assoluto? Il concetto stesso di processo, di metodo, ripugna all'assoluto. Il processo del conoscere umano, sia pure nel sapere dialettico, è sempre un tendere verso l'assoluto, un procedere dal noto all'ignoto; lo stesso ritorno dello spirito a sè è un processo finale, perchè diversamente il pensiero resterebbe in sè, non si muoverebbe verso se stesso. E in quanto

questo progresso dello spirito verso l'autocoscienza assoluta è un progresso, è una liberazione successiva dall'imperfezione, dalla cecità, da quella limitazione che toglie il possesso dell'unità assoluta. Ora queste cecità, queste limitazioni, se sono state tolte, non possono sussistere come elementi assoluti; l'assoluto non può essere costituito di gradi evanescenti d'un'illusione. L'assoluto non ha più bisogno nè del processo nè del metodo.

Qui, in questa trasformazione del processo dialettico in ritmo della vita assoluta, viene più chiaramente che mai alla luce l'intima contraddizione della dottrina hegeliana, per cui essa aduna nell'assoluto i due concetti contradditorî della perfezione eterna immobile e del divenire del mondo che tende verso qualche cosa di più perfetto. Il processo dialettico come assoluto dovrebbe essere un processo eterno senza principio nè fine; un circolo eterno di vita che non conosce imperfezione. Hegel considera infatti in più d'un luogo il processo come un tutto circolare in cui il punto d'arrivo (l'idea assoluta) coincide col punto di partenza (1). È vero che il processo dialettico arricchisce la generalità che ha servito come termine di partenza con tutte le determinazioni successive: ma « il più ricco è il più concreto e ad un tempo il più subbiettivo; quello che si ritrae nella più semplice profondità è anche il più potente e il più comprensivo » (Log. II, 502). La personalità pura, che nella sua libera interiorità tutto abbraccia, è anche l'essere più semplice, il più universale, il più immediato — e cioè l'essere che serve come punto di partenza a tutta la concatenazione dialettica. Invece il contenuto del processo dialettico che cosa è? Una successione di liberazioni, un progredire, un'eliminazione progressiva di limiti illusorî. Un assoluto che diviene, che è la totalità e la perfezione e tuttavia ha ancora in sè dei limiti che deve superare per una serie di atti di sintesi — i quali devono già essere *ab initio* in lui — e che si costituisce per uno svolgimento dialettico che non è uno svolgimento, perchè è un circolo eterno di vita, è tale un viluppo di contraddizioni, che non può essere risolto se non abbandonando l'uno o l'altro dei due punti di vista inconciliabili che in esso si adunano.

---

(1) Sul sistema chiuso si veda A. PHALEN, *Das Erkenntnissproblem in Hegels Philosophie*, Upsala, 1912, p. 136 ss.

Le stesse contraddizioni si presentano da sè anche se consideriamo il metodo dialettico nel suo aspetto soggettivo, come riproduzione della dialettica dell'assoluto, epperò come un sapere assoluto. Come può essere acquisito un sapere assoluto? Perchè niente fuori di esso è verità. Deve essere quindi come un'intuizione privilegiata, che non può avere alcuna preparazione razionale, alcuna introduzione. E così non può avere alcuna prova o giustificazione, perchè questa, come valida, dovrebbe già essere in esso contenuta. Si rifletta inoltre all'assurdità di porre come assoluta una concezione che dipende dalle circostanze storiche in cui si è formata; che ha accolto il materiale concettuale dalle scienze del suo tempo; che è parte d'una tradizione, d'una cultura e si esprime con un linguaggio che impone la sua relatività anche al pensiero che vi si incorpora. Le categorie sue sono le categorie del pensiero occidentale; ed anche per il pensiero occidentale come può pretendere alla perfezione ed all'infallibilità? A tutto questo fa ironico riscontro il destino della concezione dialettica hegeliana rovinata in ogni sua parte.

Ciò che nel sistema hegeliano dà un'apparenza di carattere assoluto ai termini singoli del processo dialettico è la loro concatenazione in un sistema apparentemente inattaccabile e culminante nell'idea assoluta. Ora questa ferrea concatenazione è del tutto illusoria. La contraddizione dialettica insita in ogni realtà finita, A, richiama il concetto del non A, non come semplice negazione, ma come elemento d'una sintesi superiore, cioè come completamento e potenziamento. Ma la posizione del termine contradditorio non avrebbe nessuna efficacia per il progresso dialettico; in realtà quindi ad A è sempre opposto un semplice contrario, B, come un non A. Ora non vi è fra concetti contrarî alcun vincolo logico o dialettico tale che giustifichi l'introduzione d'una consecuzione necessaria; l'antitesi è in realtà un'eterotesi non legata con la tesi da nessuna necessità e la pretesa deduzione dialettica è solo una deduzione sofistica. I tanto citati casi di passaggio al contrario che servono ad esemplificare il passaggio dalla tesi all'antitesi *(summum jus summa injuria, etc.)* non sono che generalizzazioni grossolane senza alcun rapporto con la legge dei contrarî. Si consideri p. es. la pretesa antitesi fra dispotismo ed anarchia: il dispotismo, si dice, richiama l'anarchia e viceversa. Ora è vero che spesso l'anarchia passa nel dispotismo, ma non

è vero l'inverso. In ogni caso per noi questo importa, che si tratta qui di due concetti opposti solo in apparenza. Il dispotismo è anch'esso una forma d'anarchia e l'anarchia è sempre una disordinata congerie di poteri dispotici. La volontà individuale, che nel dispotismo sostituisce la legge, non ha mai nè l'efficacia, nè sopratutto la potenza morale d'un principio astratto, della legge; quindi deve sostenersi con l'appoggio di innumerevoli altri dispotismi minori; ora questa molteplicità di volontà sovrane è appunto l'essenza dell'anarchia. Quindi nel passaggio dell'anarchia al dispotismo non abbiamo il passaggio dall'uno all'altro opposto (che anzi l'opposto dell'anarchia sarebbe la perfetta unità morale sotto la legge), ma da un grado all'altro dell'anarchia. E ciò valga per tutti i casi analoghi. Un esempio di passaggio sofistico è già la prima posizione del non essere come opposto all'essere. Il non essere non è obbiettivamente la negazione di alcunchè; se fosse la negazione dell'essere conterrebbe in sè l'essere, non sarebbe più il non essere. E così l'essere non ha obbiettivamente per opposto il non essere, altrimenti non sarebbe tutto l'essere, non sarebbe l'essere; perchè il non essere è pure come negazione dell'essere, un modo dell'essere. L'opposizione è soltanto verbale; non vi è in realtà fra i due concetti così designati alcuna contraddizione dialettica che autorizzi il passaggio dall'uno all'altro. Il passaggio dall'idea pure alla natura è già stato criticato da Schelling come un nebuloso e contorto artifizio sofistico; ma tutti i passaggi dalla tesi all'antitesi sono nello stesso caso (1). Si tratta sempre di una costruzione artificiosa di astrazioni resa possibile da un subreptizio appello all'intuizione: intuizione in sè indeterminata e che perciò permette al pensiero di prendere la direzione che vuole (2).

Un'altra questione che solleva il metodo dialettico è questa: che esso pretende di essere pensiero puro. Nel sapere ordinario i concetti sono rivestiti del materiale sensibile; nella filosofia invece bisogna tenere fissi dinanzi allo spirito i pensieri puri (Encicl. § 3). Ora ciò non è possibile: un concetto è sempre presente a noi per mezzo d'un simbolo sensibile: noi non abbiamo intuizioni intellettive, non possiamo procedere per puri pensieri. E senza una

(1) TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen,* 1870, I, p. 44 ss. Altri esempi in TEICHMÜLLER, *Neue Grundl. d. Psychol. und Logik,* 1889, p. 255 ss.

(2) SCHOPENHAUER, *W. W.* ed. Reclam, I, p. 89 ss.

rigorosa determinazione e delimitazione di questo elemento simbolico, il concetto è sempre qualche cosa di fluttuante. Quando perciò i concetti vengono posti senza un'accurata determinazione perchè sono posti come oggetto d'un'intuizione razionale diretta, è aperto il campo ad ogni arbitrio. Come passare da un concetto all'altro? Come trovare l'elemento contradditorio d'un concetto? Certamente Hegel esplica in quest'opera una potenza mirabile di astrazione e di analisi; i concetti vengono sezionati, scomposti nelle loro determinazioni e nei loro rapporti, resi fluidi e pieghevoli; le opposizioni e le subordinazioni reciproche vengono abilmente trasformate in esigenze dialettiche di negazione e di sintesi; sì che tutto il sistema appare stretto dalla sua concatenazione dialettica in un labirinto chiuso, dove non c'è nè entrata nè uscità, dove tutto si richiama e si sostiene in un unico sistema inattaccabile. Ed è fuori di dubbio che questo sforzo del pensiero hegeliano di racchiudere il corso della realtà in una generazione di idee viventi, che si richiamano, si completano e progrediscono sempre verso una totalità, che deve comprendere la vita del tutto, ha qualche cosa di grandioso e di titanico. Ma nè la grandiosità del disegno, nè il valore delle analisi deve nasconderci che tutto questo sforzo è stato fatto, per la massima parte, in pura perdita. Anche i più rigidi hegeliani riconoscono oggi che la costruzione dialettica di Hegel è una forma arbitrariamente imposta ad un contenuto che ne è affatto indipendente. Tutta la sua concatenazione interiore, ben lungi dall'essere guidata da pure esigenze logiche, è in realtà un arbitrario giuoco di analogie, di associazioni d'idee, di passaggi fantastici, che non rappresenta nemmeno da lontano l'esecuzione regolare e sistematica d'un metodo. Si noti che già un amico di Hegel, il matematico Pfaff di Erlangen, nella sua corrispondenza con lui gli rimproverava appunto, nella dialettica, l'abuso dell'elemento metaforico e la mancanza dell'applicazione rigorosa e precisa d'un principio. Così p. es. la sintesi dell'essere e del nulla nel divenire è da lui giudicata una sintesi soggettiva, non un'esigenza dei concetti stessi. Questo vale in modo particolare per la logica e la filosofia della natura, dove l'astrazione gareggia con la fantasia; in minor grado per la filosofia dello spirito, dove il senso e il rispetto della realtà storica hanno guidato Hegel nella deduzione dialettica dei momenti della vita spirituale.

Si aggiungano per ultimo le difficoltà insuperabili che scaturiscono dalla necessità di fare coincidere la realtà immediata, sia pure considerata per mezzo della ragione, con la realtà assoluta del processo dialettico. Lo svolgimento dialettico del mondo, come Hegel lo pensa, non è nel suo aspetto essenziale un'evoluzione nel tempo; è un processo di generazione metafisica che è fuori e sopra il tempo, come per esempio la generazione dei modi della sostanza in Spinoza o la processione delle persone nella trinità cristiana. A nessuno può venire in mente che la natura venga dopo l'idea; che la quantità venga nel tempo dopo la qualità. Un processo, del quale il tempo è un momento, non può essere nel tempo. Anche nella natura distesa nello spazio e nel tempo bisogna distinguere, secondo Hegel, fra il divenire naturale nel tempo e il processo logico interiore dei suoi momenti. Nella stessa storia della filosofia altro è la successione storica dei sistemi, altro la loro genesi dialettica. Ora è proprio dello svolgimento temporale che il risultato non esista ancora quando l'antecedente esiste; e che quando il risultato è venuto alla luce l'antecedente sia scomparso. Il seme non è più, quando è nata e cresciuta la pianta. Nello svolgimento dialettico invece tutto deve essere simultaneamente presente; la dipendenza delle parti non impedisce che esse coesistano (noi non abbiamo parole per escludere il tempo) in una sfera dove la successione temporale non ha valore. Ma, tolta la consecuzione, qual senso ha ancora il processo dialettico così come Hegel lo pensa? Allora tesi ed antitesi sarebbero simultaneamente alla sintesi e perciò sarebbero solo come momenti della sintesi e non vi sarebbe nessuna ragione di distinguere fra la loro esistenza come momenti per se stessi e la loro esistenza come momenti della sintesi: distinzione che è essenziale al processo dialettico. « Nel processo l'essere è prima puramente per sè e poi come momento del divenire. È vero che l'essere si svolge poi come momento del divenire e con esso s'identifica; ma se non vi fosse anche una distinzione, cadrebbe il passaggio dall'essere al nulla e al divenire e resterebbe solo il divenire con i suoi momenti » (1). Il pensarli come distinti e poi connessi è possibile solo se si pensano come un processo soggettivo nel tempo; in un colle-

(1) A. PHALEN, o. c., p. 132.

gamento obbiettivo fuori del tempo la distinzione non è più possibile.

D'altra parte anche per Hegel la realtà immediata è realtà spaziale e temporale. Le leggi della logica sono un *prius* logico, ma non costituiscono un mondo; prese a sè, sono un regno di ombre! esse si distendono, come l'unità interiore del processo, per la natura e lo spirito. Ed anche lo svolgimento dialettico dei gradi della natura e dello spirito è inseparabile da una consecuzione temporale; il filosofo che riproduce in sè un momento del Logos, deve essere in qualche punto del tempo e dello spazio, altrimenti non sarebbe. Ora come è possibile fare coincidere il processo dialettico e il processo temporale? Non è possibile considerare questo come l'apparenza, l'aspetto fenomenico dell'altro: tutta la realtà è lo svolgimento dialettico d'un principio assoluto ed è unica. In realtà Hegel dà la successionè dei momenti dialettici come la vera esplicazione della realtà; la successione nel tempo è qualche cosa di irrilevante. « La natura è da considerarsi come un sistema di gradi di cui l'uno esce dall'altro necessariamente ed è la superiore verità di quello da cui risulta: non già nel senso che l'uno sia prodotto dall'altro naturalmente, ma nel senso che è così prodotto dall'intima idea che costituisce l'essenza della natura.... È stata una impropria rappresentazione dell'antica ed anche della nuova filosofia della natura il considerare il progresso e il passaggio da una forma e sfera naturale ad una più alta come una produzione esteriore reale.... Rappresentazioni nebulose e in fondo d'origine sensibile come quella del nascere delle piante e degli animali dall'acqua o degli organismi animali dai più bassi debbono essere escluse del tutto dalla considerazione filosofica » (Encicl. § 249). Questo è ciò che ha condotto Hegel a quell'atteggiamento sprezzante verso la scienza, che traspare in tutti i suoi scritti e che si è perpetuato nella sua scuola. Atteggiamento che, poichè la considerazione filosofica ha per oggetto non un mondo trascendente, ma la stessa realtà naturale e storica che la scienza studia e ricostruisce nella sua concatenazione causale, ha per unico risultato di sostituire all'ordine causale un immaginario ordine dialettico, che ha qualche volta del grottesco. Così la storia della terra, come il geologo la descrive, è per Hegel la rappresentazione d'una esteriorità senza valore. La vera storia della terra è

nella successione dei momenti dialettici, che sono attualmente fissati nell'apparente successione degli strati. Che tale successione poi abbia avuto realmente luogo nel tempo, è cosa senza importanza. Questo processo in ogni modo, se pure ha avuto luogo nel tempo, ora è del tutto passato; l'era geologica è finita. La descrizione del suo accadere nel tempo non ha alcun interesse razionale, non spiega nulla; la spiegazione profonda è di ricercare il rapporto dialettico del momento granitico col momento calcareo. Il risultato a cui potevano condurre queste fantasie applicate al mondo dell'esperienza appare in chiara luce nella sua dissertazione *De orbitis planetarum,* dove Hegel dimostra, in base alle sue leggi dialettiche, che fra Marte e Giove non non poteva esserci alcun pianeta, sei mesi dopo la scoperta di Cerere.

Noi non dobbiamo nasconderci che vi era in questo quasi disprezzo di Hegel per il lato esteriore e temporale delle cose un senso profondo: egli comprendeva bene, ed anche noi siamo di questo avviso, che l'infinità del tempo e dei mondi e dei processi naturali che in essi si svolgono non costituise il momento essenziale della realtà. Vi è un fondamento intelligibile che è il senso e la ragione delle cose. Ma qui conserva tutto il suo valore la distinzione kantiana. Per il senso e nel mondo del senso e dal punto di vista del senso non v'è altra concezione possibile che la concezione scientifica; ed ogni tentativo di sostituirvi un'interpretazione dialettica, teologica, filosofica non riesce che a generare delle ridicole chimere. Ma l'interpretazione scientifica non ci dà il senso assoluto; la filosofia la restringe nei suoi giusti confini e rende impossibile qualunque pretesa di costituire con la scienza un sapere assoluto, anche se essa è incapace di sostituirvi un altro sapere e se ciò che vi si aggiunge è poco più d'un indirizzo espresso imperfettamente in simboli. Per Hegel invece non vi è che una realtà: la spregiata realtà del senso è bene, considerata nella sua unità, la stessa realtà assoluta della ragione. Egli costruisce perciò questa realtà assoluta con elementi, le cui esigenze contraddicono continuamente al carattere assoluto di cui egli li riveste; la sua costruzione dialettica è un compromesso risultante da elementi inconciliabili, che, in questa opposizione, non riescono nè gli uni nè gli altri a svolgersi pienamente secondo le loro indeclinabili esigenze.